



SOCIOBIOLOGIJA I "SEBIČNI GEN" Moral i etika sa stajališta suvremene biologije

Ivan KEŠINA
Katolički bogoslovni fakultet, Split

UDK: 17:57
Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 16. 4. 2002.

Sociobiologija, recentna varijanta istraživanja ponašanja na evolucijsko-teoretskom temelju, postavila je sebi zadaću istražiti evolucijske temelje ljudskoga morala. Polazišna joj je točka fenomen ljudskoga altruizma. Iz evolucijsko-teoretske perspektive može altruističko ponašanje nastati i održati se ako pridonosi daljnjoj predaji gena koji to ponašanje kodiraju. Glavni autori, E. O. Wilson i R. Dawkins, nastoje etiku "biologizirati", ne želeći samo objasniti biološke funkcije etike, već je potpuno priključiti biologiji i, s pomoću evolucijske teorije, dati joj novo, prirodnoznanstveno utemeljenje. Sociobiolozi polaze od toga da se sposobnost etičkoga djelovanja iskazala kao evolucijski adaptivna, dakle korisna. Moral je rafiniran trik gena koji ljudima dopušta efektivno reproduciranje. Radikalni naturalizam, kako ga zastupaju sociobiolozi, više ne poznaje nikakve vrijednosti – dobro i zlo samo su fikcije čovjeka. Sve navodno moralno stoji, u konačnici, u službi gensko-egoističnih strategija. Autor ovoga članka kritizira temeljne ideje opisanog pristupa. Sociobiologija uopće nije shvatila što predstavlja "etički fenomen", kao i da je njezino "objašnjenje morala i etike" samo objašnjenje njezina vlastitog razumijevanja (bolje: nerazumijevanja) morala i etike. U svojem vlastitom razumijevanju ona ne može biti istinita, već predstavlja samo znanstveno obojen izraz jednog, i paradoksalnog i radikalnog, teoretskog nihilizma. Etički fenomen je takve naravi da ruši svaku rekonstrukciju koja dopušta objašnjenje samo onoga materijalno činjeničnoga. Problem etike nije teoretsko objašnjenje altruizma, već odgoj za pažnju prema dobru. Sociobiologija se pokazuje u teoretskom samodokidanju, a na isti se način to događa u praktično-filozofskom shvaćanju dobra.



Ivan Kešina, Katolički bogoslovni fakultet, Sveučilište u Splitu,
Zrinjsko-Frankopanska 19, 21000 Split, Hrvatska.
E-mail: ivan.kesina@kbf-st.hr

UVOD

Pojmovi dobro i zlo vječne su teme i pitanja vezana uz njih čovjek postavlja oduvijek. Otkad zna za sebe, čovjek obrađuje pojam krivnje, ispravnih odluka, odlučuje o tomu "činiti dobro" ili "činiti zlo", koliko se što isplati, kako završavaju oni koji čine zlo, a kako oni koji čine dobro itd. Zapravo, i praiskonsko iskustvo čovjeka jest da mora razlikovati dobro od zla i odlučivati se za dobro ili zlo. Bez obzira na to što ljudi kažu da čovjek može biti čovjeku vuk, sigurni smo u njegovu čežnju i želju za dobrim životom i čudorednošću. Ipak, ne možemo se ne zapitati je li čovjek sposoban sam odlučivati hoće li prigrliti dobro ili se prikloniti zlu. O čemu, zapravo, mislimo izgovarajući riječi dobro ili zlo, uz koje nas asocijacije vežu ti pojmovi? Zar ono što zovemo dobrim ili zlim nije već zabilježeno u ljudskoj naravi? Na ta se pitanja pokušavalo odgovoriti u prošlosti, ali čini se da je odgovor na pitanje dobro ili zlo danas potrebniji nego ikad prije. Naime, suočeni smo s brojnim nedaćama koje su djelo ljudskih ruku, bilo da je riječ o ekološkim katastrofama, ili o nedaćama izazvanim ljudskim čimbenicima (nemar, neodgovornost, nedostatak dobrog u čovjeku itd.). K tome, svjesnom tolikih dostignuća novih tehnologija, pred čovjeka se postavlja vječno pitanje: Je li sve što je tehnički moguće etički, moralno dopušteno? Dakle, pitanje o dobru i zlu sve se više postavlja i pred tzv. vrijednosno neutralne prirodne znanosti.

Razmišljajući o pitanju dobra i zla, nameće se pitanje: Ovakle čovjeku sposobnost razlikovanja dobra i zla? Što je temelj etike i odakle dolaze njezina načela i mjerila (Knapp, 1995., 9-27)?

Znanost koja se bavi usporednim istraživanjem ponašanja pokušava već nekoliko desetljeća pronaći odgovore na postavljena pitanja. Konrad Lorenz (1903.-1989.) je svojim djelom *Das sogenannte Böse* pokušao pokazati da prirodna povijest agresije treba dokazati kako je nagoniska agresivnost prirodno i evolutivno korisno svojstvo svih živih bića, uključujući i čovjeka (Lorenz, 1985., 36-54). Međutim, pritom je ostao na opisivanju i uspoređivanju načina ponašanja životinja i čovjeka. On se ograničava na "takozvano" zlo, tj. na nagon agresivnosti i njegovu biološku funkcionalnost. Kad u drugom djelu govori o osam grijeha civiliziranoga čovječanstva, implicira, naravno, nešto više od takozvanoga zla (Lorenz, 1983.). Ipak ostaje pitanje: što je doista stvarno zlo?

Christian Vogel, istraživač ponašanja i antropolog, gledajući čovjeka kao biće koje je sposobno za moral i nemoral, dao je svojem djelu *Vom Töten zum Mord* podnaslov *Das wirkliche Böse in der Evolutiongeschichte* (Stvarno zlo u povijesti evolucije). On kaže: "Ubojstvo, krvna osveta, mučenje, ... masovna ratna uništavanja leže na istoj razini i dimenziji kao smilova-

nje, opraštanje, ... i univerzalno bratstvo: Ta moralna dimenzija djelovanja i vrednovanja je specifično ljudska" (Vogel, 1989., 7). Naime, samo čovjek je sposoban djelovati moralno i nemoralno.

Ako je moral, dakle, sposobnost razlikovanja dobra i zla te djelovanja u skladu s tim – specifično ljudska osobina, modernoj biologiji nameće se pitanje podrijetla te ljudske osobine. Jer, ako je čovjek biće koje potpuno proizlazi iz procesa prirodne evolucije, to bi značilo kako i njegova sposobnost za moralno odlučivanje mora imati svoj korijen u povijesnom razvitku čovjeka. Tako je već Charles Darwin (1809.-1882.) u svojem djelu *Die Abstammung des Menschen* (O porijeklu čovjeka), u kojemu je nastojao dokazati da se ni čovjek kao živo biće ne može izuzeti iz općega prirodnog zbivanja i razvoja živih bića, pošao od toga da se fenomen moralnosti u čovjeka treba podvrgnuti evolutivnom objašnjenju. Pritom je mislio na stupnjevitu evoluciju moralnoga osjećaja: Najprije su se razvili socijalni instinkti koji su praljude držali u skupinama; s porastom inteligencije postao je prepoznatljiv mogući konflikt između različitih instinkata. Tu bi bio korijen razvitku savjesti. S pomoću jezika (govora) kodificirane su potrebe pojedinaca; od skupine dopušteno ponašanje moglo je biti učeno u pojedinaca (Darwin, 1982.). U ovom radu želimo proanalizirati jedno od središnjih područja sociobiološkoga proučavanja te se na njega kritički osvrnuti.

Sociobiologija i njezino naučavanje

U XIX. stoljeću kritičari darvinizma navodili su načine ljudskoga ponašanja, npr. kooperaciju i altruizam kao dokaz da etičke norme koje se razvijaju u ljudskim zajednicama ne mogu biti rezultat prirodne selekcije. Tridesetih godina dvadesetoga stoljeća J. B. S. Haldane, engleski genetičar, pokazao je da altruistički potezi bića mogu ukazati na selekcijsku prednost u klasično darvinističkom smislu.¹ Otada se u znanosti o biološkim temeljima socijalnoga ponašanja uvriježio pojam *sociobiologija*, a Haldaneovo naučavanje postalo je poticaj mnogim znanstvenicima za daljnje istraživanja na tom području. Među onima koji su razvili interes za sociobiologiju je bio i Edward Osborne Wilson (rođen 1929.), profesor zoologije na Harvardu, kojega pristalice njegova naučavanja nazivaju "dostojnim sljedbenikom Darwina", "ocem sociobiologije", tvorcem "velike sinteze" te jednim od najpoznatijih suvremenih američkih i svjetskih prirodnjaka i erudita.

Sociobiologija i "sebični gen"

Riječ "sociobiologija" za različite ljude ima različito značenje.² Kao što smo mogli uočiti, sociobiologija je kao znanstvena disciplina mnogo starija od svojega imena i predstavlja moder-

nu varijantu behaviorizma.³ Wilson tu znanost definira kao "sustavno izučavanje bioloških temelja socijalnog ponašanja kod raznih vrsta organizama, uključujući čovjeka. Ona se služi priložima biologije, psihologije i antropologije" (Wilson, 1997., 75).⁴ Sociobiolozi se služe spoznajama navedenih disciplina, ali istražuju socijalno ponašanje, ponajprije pomoću modernih teorija genetike i evolucije. Središnja područja sociobiološkoga proučavanja, koja bi trebala obuhvatiti sva relevantna znanja o biosocijalnom svijetu, obuhvaćaju istraživanja u području agresivnosti, spolnosti i spolnoga odabiranja, roditeljskoga uloga, ženskih reproduktivnih strategija, roditeljstva i roditeljske manipulacije, sukoba među generacijama i spolovima, selekcije srodnika te altruizma i recipročnoga altruizma. Svako navedeno tematsko područje opisuje jedan temeljni oblik ili temeljni impuls za nastanak društvenosti (Polšek, 1997., 11). Sociobiologija je utemeljena na teoriji prema kojoj je središnji životni proces borba gena za vlastitu reprodukciju. O čemu je, zapravo, riječ?

"Sebični gen". Pitanje koje se u sociobiologiji najčešće postavlja glasi: Kako je uopće došlo do razvoja viših oblika živih bića? Hipotetski odgovor na to pitanje daje Richard Dawkins u knjizi *Sebični gen* (Dawkins, 1979.).⁵ Prema njegovu mišljenju, prvi oblici života nastali su u "prajuhi" svjetskih mora. Bitna razina za evoluciju živoga dostignuta je s prvim prajednostaničnim organizmima koji su imali sposobnost reprodukcije i mutacije. Ono što je na njima bitno jest *genom*, tj. cjelokupnost molekularno-bioloških nasljednih osnova koje sve do danas određuju izgradnju svih živih bića. Dawkins smatra da je ta razina gena jedina mjerodavna za cjelokupni život svih živih organizama. Upravo se na tu razinu hvata mehanizam evolucije kao jedan proces u dvama koracima: prvi korak predstavlja stvaranje genetičke varijabilnosti, što je posljedica mutacija, rekombinacija itd., što je "stvar" slučaja, a drugi korak predstavlja sređivanje te varijabilnosti posredovanjem prirodnoga odabiranja (selekcije). Dok je u primitivnih organizama selekcija bila izravno usmjerena na život ili smrt, "žderati ili biti proždieran", određeni geni su tijekom evolucije stvorili oko sebe bolje alate za žderanje i sredstva za kretanje koja su služila za bijeg ili za potjeru. Ono što danas zovemo organizmom, npr. riba, zmija, ptica, majmun ili čovjek, zapravo su "strojevi za preživljavanje" koji su sebi stvorili određeno naslijeđe kako bi se sami mogli što bolje razmnožavati.

Naravno, geni nisu nikakvi subjekti kojima je uistinu stalo "do boljega preživljavanja", do boljega uspjeha razmnožavanja, već stvari stoje upravo suprotno: kako smo milijunima i milijardama godina djelotvornoga izbora u evolucijskom ru-

letu vidjeli samo "uspješne pogotke", a ne golem broj "neuspjelih pokušaja", uspješni genom nam se čini kao onaj kojemu je stalo "do" svojega boljeg napredovanja. Evolucija je tako faktički oblikovala (stvorila) te strukture koje su se, unatoč svemu, održale jer su bile uspješnije. Jedan od bitnih razloga za to da su živa bića bila genetski tako opremljena jest upravo stvaranje strojeva za preživljavanje.⁶

Evolucijski gledano, to se može promatrati u nekoliko važnih koraka. Tu je najprije "lagodan" suživot više jednostaničnih organizama koji se na taj način međusobno jačaju te tako postižu bolji uspjeh u borbi za hranu i opstanak. Tako svaki jednostaničan organizam izvlači iz toga zajedništva veći dobitak nego što je u njega uložio. Iz toga se zajedničkog saveza postupno razvija visoko specijaliziran organizam u kojemu sve stanice posjeduju cjelokupno naslijeđe iz zigote ili embrionalnih stanica, od kojega se za specijalne funkcije (npr. probavu, opažanje, zaštitu površinskoga sloja, reguliranje temperature itd.) aktivira samo mali dio. Toj važnoj specijalizaciji stanica pri stvaranju i oblikovanju visoko specijaliziranih i funkcionalnih organa nadošla je, kao daljnja bitna prednost evolucije, seksualnost koja je pridonijela miješanju naslijeđa (genetičkog materijala). Doduše, to ne mora uvijek značiti poboljšanje u odnosu prema polazišnim genima, ali pridonosi potencijalnom proširenju mogućnosti za poboljšanja te, u konačnici, i na duge staze ima veliko značenje za selekciju.⁷

Dawkins nadalje istražuje jesu li živa bića o kojima govori pojedinci ili kolonije gena. Njegovo je mišljenje da se tijelo subjektivno osjeća kao jedinstvo (jedinka), a ne kao neka kolonija. On misli kako je to za očekivati: "Odabiranje je davalo prednost onim genima koji su surađivali s ostalima. U žestokom takmičenju za oskudna sredstva, u nemilosrdnoj borbi da se pojedu ostali strojevi za opstanak, a da se izbjegne da sam budeš pojeden, mora da se u zajedničkom tijelu suradnja više nagrađivala od anarhije. Danas je zapletena uzajamna koevolucija gena odmakla tako daleko da je zajednička priroda nekog pojedinačnog stroja za opstanak stvarno neprepoznatljiva" (Dawkins, 1979., 69).

Sa stajališta kolonije pojedinac bi se definirao kao sebični stroj koji je tako programiran da čini samo ono što je za njegove gene kao cjelinu najbolje.⁸ Sve što je pritom nastalo usko je povezano sa selekcijskim prednostima koje sa sobom nosi. Uvažavanje bilo čega ili nekoga izvan toga Dawkins smatra pukom iluzijom.

Altruizam kao polazište sociobiologije. Polazišnu točku sociobiologije predstavlja fenomen altruizma. Ponašanje i djelovanje koje nije usmjereno prema vlastitoj koristi, nego koristi dru-

goga, moglo je iz evolucijsko-teoretske perspektive nastati i održati se samo ako pridonosi razmnožavanju gena i njihovu prenošenju na potomstvo, čime se to ponašanje i djelovanje kodira, pa se tako osigurava njihovo daljnje postojanje (trajanje) u budućnosti. Dakle, problem koji proizlazi iz ovakve ključne teorije i prema kojemu Dawkins zauzima stajalište jest u tome da se objasni ono životinjsko i ljudsko ponašanje koje na prvi pogled uopće i nije egoistično, nego altruistično i to do nesebičnosti.⁹

Altruizam u životinja i čovjeka. U sociobiologiji se posebno naglašava usporedba društava različitih vrsta, životinjskih i ljudskih. To se čini zbog testiranja teorije o hereditarnom temelju socijalnoga ponašanja općenito te, osobito, altruizma.¹⁰ Među društvenim kukcima nalazimo altruistično samoubojstvo koje se može usporediti s onim koje nalazimo u ljudskim društvima. Veliki postotak članova mravljih kolonija, pčelinjih naseobina i osinjaka s ratničkom hrabrošću spreman je braniti svoja gnijezda od napadača. Ubodi pčela radilica su uspješna obrana od kradljivaca meda. Ali, pčele koje ubadaju svoj žalac istodobno su samoubojice. Pri zabadanju žalca obično se iz tijela iščupaju i vitalni unutarnji organi, pa pčela brzo umire. To je altruistično djelovanje. Njezin samoubilački zadatak možda je košnici spasio životne zalihe hrane, ali nje više neće biti da uživa u njoj.¹¹

Dati vlastiti život za prijatelja očito je altruistično ponašanje, ali je isto tako altruistično izložiti se – radi prijatelja – i najmanjoj opasnosti. Neke vrste malih ptica, primjerice crvendaci, drozdovi i sjenice, ispuštaju karakterističan zvuk koji "poziva na uzbunu" ostale ptice da se približava jastreb, na što cijelo jato bježi. Ispuštanje zvuka u tom trenutku djeluje vrlo nesebično. Jer, možda bi za ptičicu bilo bolje da uopće ne odaje svoju prisutnost, da se pritaji i pusti da netko drugi strada. Kad je dupin ozbiljno ranjen, često se dogodi da se ostali dupini naguraju oko takve životinje i podignu je na površinu kako bi mogla nastaviti disati. Wilson je slične pojave primijetio i u drugih viših životinja u kojih se, primjerice, odrasli pojedinci postavljaju između svojih mladih i napadača kako bi ih zaštitili, što opet ukazuje na altruistično ponašanje. Altruistično djelovanje među životinjama je najuočljivije kad to izvođe roditelji, osobito majke prema svojoj djeci. One ih legu, hrane ih uz veliku požrtvornost i izlažu se velikim opasnostima kako bi ih zaštitile od grabežljivaca.¹² Jedna je vrsta majmuna, u okviru strategije preživljavanja, razvila određen jezik kako bi zaštitila i mlade i starije članove od raznih neprijatelja koji su im opasni za život.

Prema Wilsonovu i Dawkinsovu mišljenju, ljudsko djelovanje i ponašanje podliježe istim genetskim mehanizmima u-

pravljanja koji su u životinjskom svijetu tako izraženi. Dakle, i mnoge ljudske aktivnosti i oblici ponašanja su genetski determinirani. Dawkinsovo objašnjenje počinje i završava na razini gena, jer je svako ponašanje pod kontrolom gena samo na posredan, ali i dalje veoma moćan način: "Time što naređuju na koji će se način izgraditi strojevi za opstanak i njihovi živčani sistemi, geni sprovode krajnju vlast nad ponašanjem ... Geni u bitnome određuju taktiku; mozak je izvršilac. Ali mozak je, razvijajući se, sve više na sebe preuzimao istinske odluke koje se tiču politike, koristeći se novim tekovinama kao što su učenje i simulacija. Logičan završetak ovoga trenda, koji još ni u jednoj vrsti nije dostignut, bio bi da geni daju stroju za opstanak jednu jedinu opću uputu u pogledu taktike: činite sve za što mislite da je najbolje da nas održite na životu" (Dawkins, 1979., 84-85). Međutim, po njegovu mišljenju, moramo se sjetiti da se evolucija događa korak po korak, selektivnim nadživljavanjem gena u genskom fondu. Kako bi se razvio neki obrazac altruističnoga ili sebičnoga ponašanja, potrebno je da gen "za" to ponašanje uspješnije opstane u genskom fondu nego suparnički gen "za" neko drukčije ponašanje.¹³ Iz toga se dolazi do bitnog proširenja misli o radikalno egoističnom genu. Nije riječ samo o tome da taj gen preživi, nego da preživi i što je moguće veći broj istih ili sličnih gena. U širem smislu, to se odnosi na vrstu, a u užem smislu – na obitelj, pleme, narod, rasu itd.¹⁴

Nakon kvantitativnoga razmatranja veličine obitelji, Dawkins prelazi na sukobe interesa unutar obitelji.¹⁵ Postavljajući pitanje o tome treba li majka imati miljenike ili bi morala biti podjednako altruistično raspoložena prema svojoj djeci, on upozorava da "riječ 'miljenik' nema nikakvih subjektivnih konotacija, kao što ni riječ 'treba' nema moralnih. Ja majku promatram kao mašinu programiranu da čini sve što je u njejoj moći kako bi rasprostranila kopije gena koji se nalaze u njoj" (Dawkins, 1979., 162). Pojmovi "miljenik" i "treba" su za njega samo metafore kojima želi objasniti ponašanje strojeva za opstanak.

Međutim, prije nego odgovori na pitanje treba li majka, genetički promatrano, imati miljenika među svojom djecom, Dawkins smatra potrebnim definirati pojam roditeljskoga ulaganja: "Roditeljsko ulaganje (RU) definira se kao 'svako ulaganje roditelja u neko mladunče kao jedinku, što povećava izgleda tog mladunčeta da opstane (a samim tim i njegov uspjeh u razmnožavanju) po cijenu roditeljske sposobnosti da ulaže u neko drugo mladunče'... Kada neko dijete potroši izvjesnu količinu majčinog mlijeka, količina potrošenog mlijeka mjeri se ne litrima, ne kalorijama, nego jedinicama štete nanešene ostaloj djeci iste majke" (Dawkins, 1979., 163).

Iz toga slijedi da, s genetičkoga stajališta, ne postoji nijedan razlog zbog kojega bi majka trebala imati miljenike među svojom djecom. "Njezina optimalna strategija jest da *podjednako* ulaže u najveći broj djece koji može odgojiti do onoga doba kada i oni sami mogu imati djecu. Ali, kao što smo već vidjeli, osiguravanje života jednih jedinki nosi manje rizika nego osiguravanje života drugih. Neki nedorasli žgoljavko nose isto toliko majčinih gena koliko i njegovi napredniji drugovi iz legla. Ali, njegova životna očekivanja su manja" (Dawkins, 1979., 164-165).¹⁶ Dawkins se ne želi služiti tehničkim izrazom kao što je "prilagođenost", jer za njega stvarno postoji "samo jedna bitnost čije je stajalište važno u evoluciji, a ta je bitnost – sebični gen. Geni u mladim tijelima će biti odabrani po sposobnosti da nadmudre roditeljska tijela; geni u roditeljskim tijelima bit će odabrani prema sposobnosti da nadmudre mlade" (Dawkins, 1979., 179). On dalje kaže: "Roditelji imaju koristi od toga da saznaju kada im je mladunče zadovoljno, a i za mladunče je dobro ako je kadro svojim roditeljima priopćiti kad je zadovoljno. Znaci kao što su pređenje ili osmijeh možda su i odabrani zato što omogućuju roditeljima da saznaju koje njihove akcije najviše gode njihovoj djeci. Za majku je nagrada kada vidi kako joj se beba smiješi, ili kad čuje kako joj mače prede, isto onako kao što je štakoru u laboratorijskom labirintu nagrada osjećaj hrane u stomaku. Ali, kada jednom postane jasno da je umilan osmijeh ili glasno pređenje nešto što nagrađuje, dijete je u položaju da se koristi osmijehom ili pređenjem zato da bi manipuliralo roditeljima i steklo veći dio roditeljskog ulaganja no što mu pripada" (Dawkins, 1979., 181). Za roditelje bi idealan sustav bio onaj u kojem bi svako dijete točno reklo koliko je gladno. Međutim, mladi su, kao što smo vidjeli, u položaju da i te kako lažu, jer oni znaju koliko su točno gladni, dok roditelj može samo nagađati govore li djeca istinu ili ne. Dawkins misli da "dijete ne bi trebalo propustiti priliku da obmanjuje ...laže, vara, tlačí..." (Dawkins, 1979., 182). Ovdje se on riječju "treba" ne služi u smislu moralnoga ili poželjnog trebanja, već to objašnjava na sljedeći način: "Ja naprosto time kažem da prirodno odabiranje teži da prednost dâ onoj djeci koja se tako ponašaju, te da stoga, kada promatramo populacije divljih životinja, možemo očekivati sebičnosti i varanje unutar obitelji. Izraz 'dijete treba varati' znači da geni koji mogu navesti dijete da vara imaju prednost u genskom fondu. Ako postoji neka poruka koju bi ljudi mogli izvući, onda je to pouka da svoju djecu moramo *učiti* altruizmu, jer ne možemo očekivati da altruizam bude dio njihove biološke prirode" (Dawkins, 1979., 182).¹⁷ Međutim, Dawkins bi morao odgovoriti na pitanje *zašto* bismo mi trebali učiti djecu altruizmu. Kad bismo tako djecu

"odgajali", "pripitomljavali" ili "krotili", pogoršavali bismo (umanjivali) njihove mogućnosti u budućnosti.

U svezi s genima za Dawkinsa je osobito važno to što su oni replikatori – umnoživači. Ali nemaju samo geni svojstvo umnažanja. Na našem planetu se pojavila nova vrsta replikatora. Ona je još uvijek u povojima, još uvijek pluta po svojoj prajuhi koja se sastoji od ljudske kulture, jezika, religije, umjetnosti itd. Ovdje smo na području duhovnih fenomena koji su u njega predmet proširenja njegovih genetičkih razmišljanja u formi teorije *mema*. On kaže: "Memom bismo mogli nazvati jedinicu oponašanja" (Dawkins, 1979., 245).¹⁸ Primjeri mema su "melodije, ideje, slogani, mode u odijevanju i ponašanju, načini izrade posuđa, zidanja kuća, odnosno raznih arhitektonskih elemenata" (Dawkins, 1979., 245). Memi se u memofondu rasprostranjuju tako da "preskaču iz jednog mozga u drugi uz pomoć procesa koji se u najširem smislu riječi mogu nazvati oponašanjem" (Dawkins, 1979., 245).¹⁹ Rasprostriranje mema događa se na isti način na koji virus naseljava genetički mehanizam stanice. Ako, primjerice, razmotrimo ideju o Bogu, ne znamo kako se pojavila u memofondu. Ova uistinu stara ideja umnožava se govorom i pismom, uz pomoć glazbe i umjetnosti. Što to ima misao o Bogu, po čemu je ona tako postojana i prodorna i zašto tako uspješno opstaje? Dawkins odgovara: "Uspješan opstanak dobrog mema u memofondu posljedica je njegove velike psihološke privlačnosti. U ideji o Bogu radi se o vjerojatnom odgovoru na duboka i uznemirujuća pitanja o životu. Ona implicira da se nepravde ovoga svijeta mogu ispraviti na onome. Ona nas štiti od vlastitih grijeha, i – slično placebo u medicini – nema manje učinke samo zato što je izmišljena. To su neki razlozi zbog kojih su naraštaji ljudskih mozgova tako spremno kopirali zamisao o Bogu. Bog postoji, ako nikako drukčije onda u obliku mema koji vrlo uspješno opstaju, to jest u obliku zarazne sile koja cvjeta u podneblju ljudske kulture" (Dawkins, 1979., 246).²⁰

Pokušaj sociobiološkoga utemeljenja etike

Naravno, za Dawkinsa su pojmovi kao što je "dobro", "pravedno", "čestito", "istinito" "etično", "moralno", itd. također, i to vrlo djelatni memi. Inače im u stvarnosti ne odgovara ništa više. U odnosu na etiku sve se odvija u smislu što uspješnija preživljavanja i razmnožavanja gena, njihovih strojeva za preživljavanje, na razini pojedinca, skupine i plemena, a sve se to događa u slijepim kemijskim reakcijama od prajuhe, bez kraja, smisla i cilja. To je žalosna istina s kojom moramo živjeti, a ona je toliko tjeskobna da se i samom Dawkinsu sve skupa čini previše, pa u posljednjim rečenicama svojega djela *Sebični gen* i on postaje nedosljedan i kaže: "Mi smo sagrađeni

kao genske mašine i odgojeni kao memske mašine, ali mi imamo i moć da se okrenemo protiv naših tvoraca. Mi jedini na zemlji možemo ustati protiv tiranije sebičnih umnoživača" (Dawkins, 1979., 255).

Iz svega rečenoga možemo lakše elaborirati sociobiološko shvaćanje i utemeljenje etike. Dawkins kaže: "Kod čovjeka su dobro razvijeni dugo pamćenje i sposobnost prepoznavanja jedinki. Zbog toga bismo mogli očekivati da je uzajamni altruizam igrao značajnu ulogu u čovjekovoj evoluciji. Trivers ide tako daleko da smatra kako su naše mnoge psihološke odlike – zavist, krivica, zahvalnost, suosjećanje itd. – oblikovane putem prirodnog odabiranja zato što su poboljšavale sposobnost obmanjivanja, otkrivanja obmane i toga da nas drugi drže za varalicu. Posebno su zanimljive 'istančane varalice' koje na izgled uzvraćaju uslugu, ali neprestano uzvraćaju malo manje no što su primile. Čak je moguće i to da su se čovjekov uvećani mozak i njegova predispozicija da matematički razmišlja razvili kao mehanizam još savršenijeg obmanjivanja i još uspješnijeg otkrivanja tuđih obmana. Novac je formalni simbol odloženog uzajamnog altruizma" (Dawkins, 1979., 239-240). Iz toga proizlazi da se svako etičko ponašanje može svesti na takozvani altruizam koji je zapravo prikriveni egoizam, čak i onda kad pojedinac toga nije svjestan. Uvijek je na djelu rafinirani egoizam gena koji će ponekad ići zaobilaznim putem kako bi ostvarili vlastitu prednost. Svaki oblik etike, dakle, svako utemeljenje ponašanja kao pravednog, ispravnog, dobrog, moralnog, varljiva je igra kojom se geni s nama poigravaju na plitkoj površini svijesti.

Kao što je već rečeno, uz R. Dawkinsa, glavni predstavnik sociobiologije E. O. Wilson trudi se etiku "biologizirati".²¹ Polazi od toga da se sposobnost etičnoga djelovanja dokazuje kao prednost za evoluciju. Osjećaj etičnoga "trebanja" koje čovjeka obvezuje – tako misli Wilson – produkt je evolucije. Naime, to trebanje donosi pojedincu selektivnu prednost. Oni koji su razvili neki moralni osjećaj i prema njemu se ponašaju imaju veće mogućnosti za preživljavanje i reprodukciju od "nemoralnih pojedinaca" koji, primjerice, nisu iskusili pomoć rodbine ili nisu mogli profitirati od recipročnoga altruizma. Moral je zapravo rafiniran trik gena – ljude pustiti da rade ono što oni (geni) od njih zahtijevaju, a to je efektivno reproduciranje. "Razlozi", "motivi" ili pojmovi dobra i zla su samo iluzije, jer pravi je razlog našega kreposnog djelovanja u molekularnom svijetu naših "sebičnih gena". Etičke odluke donosi čovjek na temelju moralnih propisa koji su vođeni reakcijama koje izazivaju osjećaje hipotalamičko-limbičkog sustava u mozgu. Taj centar prožima našu svijest osjećajima ljubavi, mržnje, krivnje, straha. Navedena aktivnost razvila se

prirodnim odabiranjem. Moralni osjećaj je najkraći put gena kroz mozak do odluke koja sa sobom nosi prednost. Kad osjećamo da je neko naše djelovanje "ispravno" i "dobro", znači da ono zadovoljava društvene i religiozne norme, pa tako, u konačnici, koristi genima (Knapp, 1995., 13).

Wilson želi reći da su i najdublje ljudske vrijednosti pod genetičkom kontrolom. Koncept "dobra i zla" genetski je uvjetovan i određen. Dakle, cjelokupan etički sustav sa svojim mehanizmima, kao što je, primjerice, osjećaj krivnje pri "zlom" djelovanju, nastao je kako bi ljudski nasljedni materijal zadržao intaktnim. Wilson kaže: "Na kraju krajeva, neku drugu funkciju koja bi se mogla dokazati, moral nema" (Wilson, 1975., 159).

Radikalni naturalizam, kako ga zastupa Wilson, ne poznaje više nikakav objektivni moral. Dobro i zlo samo su ljudske fikcije. Priroda je u odnosu prema ćudorednosti indifereantna i ne podliježe nikakvim moralnim vrijednosnim kategorijama. Znanstveno teoretski promatrano, evolucija se odvijala "s onu stranu dobra i zla". Priroda producira samo nešto kao "nazovi-moral", dok sve navodno moralno stoji, u konačnici, u službi strategije sebičnih gena. Tako se pojedine moralne norme, primjerice temeljno etičko načelo da *dobro treba činiti, a zlo izbjegavati*, interpretiraju u kontekstu prirodne selekcije.

Zaključno možemo reći da Wilson, koji cjelokupan fenomen etike promatra samo kao puki trik selekcije i koji samoga sebe smatra "znanstvenim materijalistom", želi sasvim svjesno nadići transcendentno ili religiozno objašnjenje ili utemeljenje morala. Dok objašnjava etička načela kao rezultat genetičkih evolutivnih procesa, za njega ne postoje prave objektivne etičke premise, jer etička načela kao adaptivni produkti ne mogu biti apsolutna. Moral se, prema tome, ne temelji na vječnim istinama, već naprotiv, u kontingentnoj ljudskoj naravi. Moral nema utemeljenja u filozofski objektivnim normama, nego predstavlja kolektivnu iluziju ljudskoga roda koja treba pospješivati individualnu reprodukciju. Zbog toga se, prema Wilsonovu mišljenju, etika treba uzeti iz ruku filozofa i predati u ruke biologa.²²

Kritika sociobiološkoga polazišta

Samodokidanje sociobiologije

Zahtjev sociobiologije za istinitošću njezinih postavaka doki-da nju samu. Ona ne može biti istinita niti u vlastitu samorazumijevanju, već predstavlja samo znanstveno nijansiran izraz jednoga paradoksalnog i radikalnog teoretskog nihilizma. Sociobiološka slika čovjeka koja njegov duh smatra samo nemoćnim epifenomenom neuralnih strojeva, a čovjekovu

osobu samo epifenomenom organizma koji je puki trik gena i koja time podcjenjuje ljudski razum, usmjerena je protiv same sociobiologije. Naime, ako razumsko prosuđivanje podliježe utjecaju evolutivnih sila, ni sociobiologija ne može zahtijevati racionalno istraživanje vlastita područja. Onaj tko racionalnost dovodi u pitanje, razara vlastito temeljno polazište. To znači da ni sociobiologija ne može podignuti zahtjev za istinitošću vlastitih iskaza, već i sama biva razumijevana samo kao selekcijska strategija onih koji su determinirani da zastupaju takvu sliku svijeta. Doduše, sociobiologija može, kao i bilo koja druga teorija, zahtijevati istinitost svojih iskaza, ali i to je samo još jedan trik gena. Više nema nikakvih argumenata i razumskih razloga, nego postoji samo univerzalni rat gena protiv gena. Međutim, upravo na taj način redukcionistička sociobiologija, koja sve ljudske fenomene želi razumjeti kao mehanizme za maksimiranje genetičkoga *fitnessa*, dokida samu sebe u svojem zahtjevu za istinitošću i znanstvenošću. R. Löw o tome kaže: "'Istina' sociobiologije sastoji se u tome što ona uopće ne može dati nikakve istine, uključujući i ovu. Ona je jedan jedini čudovišni paradoks čija bit se sastoji od rečenice: 'Ja sada lažem'" (Löw, 1985., 59).

Sociobiolozi također govore o odgovornosti čovjeka, a istodobno moralne sudove smatraju "fiziološkim produktima mozga" koji su stečeni prirodnom selekcijom kako bi se poboljšao njihov biološki *fitness*. Ovdje se iskazuje dvojba sociobiološkoga pristupa etici. Naime, ona pokušava moralne osjećaje tumačiti kao prednosti pri prilagođavanju, čime se pravi moral proglašava ljudskom iluzijom. Istodobno, ona mora priznati da samo te moralne institucije mogu u konačnici čovjeku reći što je dobro ili zlo. Na taj način sociobiologija dolazi do granice koju više ne može prekoračiti. Ta dvojba postaje još očitijom kad sociobiolozi ljudsku samosvijest najprije proglašavaju pukim epifenomenom, a čovjeka predstavljaju samo produktom evolucije bez slobode i mogućnosti za pravi moral, a zatim traže od tog istog čovjeka da "transcendira" svoje gene (Knapp, 1995., 15-17). Oni koji su rođeni kao egoisti trebaju se učiti ljubavi prema dugome, kako kaže R. Dawkins: "Pokušajmo se *učiti* velikodušnosti i altruizmu, jer rođeni smo sebični. Pokušajmo shvatiti čemu su vični naši sebični geni, jer tada bar možemo imati izgleda da poremetimo njihove putove – nešto o čemu nijedna druga vrsta nije nikada ni sanjala" (Dawkins, 1979., 17). Postavlja se pitanje odakle Dawkins uzima svoja vrijednosna mjerila i čime želi utemeljiti svoje čudoredne apele. Zašto bi čovjek morao nadmudrivati svoje egoistične gene. Zašto bi altruizam trebao biti nešto dobro, a egoizam zlo? A. Knapp odgovara na navedena pitanja i kaže: "Ovdje se neizravno priznaje da čovjek raspolaže novim

svojstvima koja se više ne pokoravaju dublje usađenoj razini, 'egoizmu gena', već predstavlja sasvim novu sustavnu razinu. Svojim zahtjevom za 'transcendiranjem gena' Dawkins, i ne hoteći, priznaje stvarnost svijesti, motivacije, čudorednosti, dobra i zla. Ovdje je očito da fenomen morala razbija okvir sociobiološkoga objašnjenja" (Knapp, 1995., 17).

Čovjek kao etično biće

Mnoga zapažanja i činjenice povezane uz ljudski život i njegovo djelovanje ukazuju na čovjeka kao etično biće. Mnogi nalazi ukazuju na to da je već neandertalac vodio brigu o bolesnima, nemoćnima i bogaljima, njegujući ih i održavajući ih na životu. Samo čovjek posjeduje sposobnost staviti se u poziciju i životnu situaciju drugoga čovjeka, njegova stanja i njegovih osjećaja. Samo u čovjeka susrećemo fenomen duha. Duhovni akt jest refleksivni akt, tj. svijest duhovnoga aktsredišta o sebi samome ili samosvijesti što je samo ljudsko svojstvo koje životinja nema. Max Scheler će reći kako je čovjek sam sebi dan u samosvijesti. On dalje kaže: "Samo čovjek – ukoliko je osoba – može se izviti *nad sebe* i da iz jednog središta takoreći s onu stranu prostorno-vremenskog svijeta učini sve, pa prema tome i sama sebe, predmetom svoje spoznaje" (Scheler, 1960., 39). K tome, za razliku od životinja, čovjek kao samosvjesno biće može kontrolirati svoje instinkte. On svoje porive može osvijestiti, odakle slijedi mogućnost njihova zaustavljanja, sputavanja i odgađanja koje može poprimiti i oblike askeze.²³ Čovjek, primjerice, može stupiti u štrajk gladu i do smrti izgladnjeti, iako osjećaj gladi ne može zaniijekati ili odbaciti. Čovjek ima slobodu odlučivanja koja nije apsolutna i bezgranična, ali je u mnogim slučajevima moguća. Nadalje, čovjek je postigao sposobnost da može procijeniti posljedice svojega djelovanja. On može namjerno djelovati i orijentirati se prema racionalnim dalekim ciljevima, idealima i etičkim vrijednosnim predodžbama, dakle u odnosu prema dobru i zlu. Ta sposobnost postavljanja ciljeva neovisno o vanjskoj situaciji čini se, isto tako, tipično ljudskom. S tom sposobnošću, svjesno i konzekventno odlučivati u odnosu prema moralnim normama i vrijednostima nešto je sasvim novo što se pojavilo u evoluciji, a time je čovjek dobio jedinstven položaj u prirodi. Životinje ne poznaju moral. One ne znaju ništa o istočnom grijehu, pa se, za razliku od čovjeka, ne mogu osjećati krivima. Međutim, čovjek je samosviješću stekao i odgovornost, što je u životinja koje ne posjeduju personalni identitet, nezamislivo. Zbog toga se kod ostalih primata ne može govoriti o "moralnosti" ili "nemoralnosti" njihova djelovanja. Nasuprot tome, čovjek ne poznaje samo "takozvano zlo", već stvarno zlo. Stvarno dobro, kao i stvarno zlo u svijet je ušlo s čovjekom, jer je tek on mogao, kao svjes-

no, slobodno i voljno biće, odgovorno djelovati slijedeći moralne norme, ili se okrenuti protiv njih.²⁴

Razum, volja i savjest – subjektivni izvori morala. Svaka etika pretpostavlja spoznaju i slobodu.²⁵ Čovjek može etički djelovati samo ako može birati između različitih mogućnosti i na temelju evidencije argumenata razumski donositi odluke i slobodno djelovati. Ljudski čin je to više slobodan što u njemu više sudjeluje onaj duhovni subjekt u nama koji nadilazi determinizam naše naravi. On će biti više voljan, slobodan i ljudski što je subjekt više svjestan onoga što radi. Potrebno se podsjetiti kako je čitav korijen slobode zasnovan u umu, tj. da je izvršenje slobode moguće jedino u svjetlu uma.²⁶ Čudorednost ljudskoga djelovanja ne ovisi o tome je li ono uslijedilo u skladu s nekim prirodnim sklonostima ili protiv njih, nego je li razum bio onaj koji je djelovanje pratio i njime upravljao.

Razum jest onaj koji čovjeka čini sposobnim da može i mora moći razlikovati između dobra i zla i birati dobro. Životinja nije ni dobra ni zla, nego samo miroljubiva ili agresivna. Razumom je čovjek dosegnuo sposobnost prepoznavanja dobra i zla te odlučivanja između njih. Kad bismo dopustili da je ljudski um rezultat evolucijskih sila, rezultat evolucijskoga zamaha života, moramo ipak priznati da se on ravna zakonima potpuno različitim od fizičko-empirijskih. Moralno prosuđivanje djelo je ljudskoga uma i to ne ako je on nastao na temelju biološkoga razvoja, nego upravo zato što je *um* i zbog toga specifično različit od svih ostalih pojava u prirodi. Na čovjeka se, od početaka filozofiranja, gledalo kao na "ens rationale" (razumno biće), pa se izvor etike tražio u duhu i razumu. Kako je humanost u biti racionalnost, izvor morala mora se tražiti u razumu i njegovim zakonima. Što je razumno to je i moralno, a ono što se protivi razumu nije humano, pa, prema tome, ni moralno.²⁷ Gdje nema razuma ne može biti ni odgovornosti.²⁸

Volja kao subjektivni izvor moralnosti nije neki nov i neovisan izvor djelovanja. Ona je usko povezana s razumom i samo je nov oblik uma koji se zove naum. Definicija voljnih čina, za koje se kaže da proizlaze iz volje s prethodnom spoznajom razuma, ukazuje na to da se volja ne zadovoljava samo njihovom spoznajom, već se zalaže i za njihovo oživotvorenje. Volju među živim bićima ima samo čovjek, ona je obilježje upravo ljudske osobe. Dakle, riječ je o specifično humanim činima. Volja je slobodna ili uopće nije volja.

Savjest kao svijest o ljudskim činima, ako ih se promatra u odnosu prema normi moralne vrijednosti, tj. jesu li ili nisu u skladu s normom moralne vrijednosti, prva je i najbliža etička instancija s kojom se čovjek susreće, jer je nosi u sebi. I to je specifično ljudska osobina koja pretpostavlja samo-svijest.

Postoji li objektivni temelj morala? Kao što smo mogli vidjeti, za predstavnike sociobiologije nema objektivnog morala već je sve iluzija ljudi. Bez objektivnog karaktera moralni sudovi i načela su samo pitanje ukusa. Naime, ako etički sudovi nisu ništa drugo do izraz emocionalnih kontrolnih središta u mozgu, onda ih se može tako malo kritizirati kao što se to čini s različitim gastronomskim ukusima (prema latinskoj izreci: *De gustibus non est disputandum* (O ukusima se ne raspravlja; svatko ima svoj ukus). Međutim, takav etički subjektivizam Wilson odbacuje i bori se za ljudska prava koja su ukorijenjena u iskonskoj sklonosti i borbi čovjeka za preživljavanjem i poštivanjem samoga sebe te, kao takva, urođena.²⁹ Na primjeru piromana i kleptomana može se uočiti kako je propao Wilsonov pokušaj opravdanja ljudskih prava na biološkim temeljima. Zato i na pitanje zašto se čovjek mora pokoravati nekoj etici, tj. zašto se mora truditi za održavanje nasljednog materijala i za preživljavanje čovječanstva, nema odgovora. Čini se da ljudsko dostojanstvo ne može biti utemeljeno u okviru naturalističkog koncepta i slike čovjeka. Postoji li i koji je objektivni temelj etike?

Objektivni temelj etike jest priroda i njezini zakoni. Razum, volja i savjest ne stvaraju moralni red, nego ga pronalaze u prirodi. Priroda posjeduje vlastitu zakonitost u svojem kozmičkom, fizičkom i ljudskom obliku. Stoga je Kant mogao uskliknuti: "Dvije stvari ispunjaju dušu uvijek novim i sve većim udivljenjem i strahopočitanjem što se više i ustrajnije razmišljanje bavi njima: *Zvezdano nebo nada mnom i moralni zakon u meni*" (Kant, 1990., 214). Prirodni zakoni koji vrijede za anorganski svijet vrijede i za ljudsku prirodu ili narav. I ljudskoj naravi je urođena ista zakonitost, i ona mora djelovati u skladu s prirodnim zakonima dobra. Prirodni su zakoni temelj moralnih zakona onako kako ih za čovjeka regulira njegova ljudska narav. Ipak, dok prirodni zakoni postoje i izvan čovjeka, naravni zakoni norme su samo ljudske naravi i vrijede samo za ljudsko ponašanje.³⁰ Oni reguliraju slobodno ljudsko djelovanje i kao takvi su predmet etike. Naravni zakon, kao naravno svjetlo uma u kojem razlikujemo ono što je dobro od onoga što je zlo, sa svojim načelom je temeljno načelo za prvo etičko načelo praktičnog uma: *dobro treba činiti, a zlo izbjegavati*. U svojem općenitom obliku, ovo je načelo posve jasno i nalazimo ga u svih naroda.³¹ Naravni zakon je jednak i obvezatan za sve ljude i sve naraštaje. On ima opću vrijednost i nepromjenljivost.³²

Čovjekov um zahtijeva od njega da zadovolji i izvrši glavne zahtjeve svoje naravi koje čovjek ne može po volji mijenjati. To se odnosi na njega kao pojedinca u odnosu prema samome sebi,³³ a onda, kako je čovjek društveno biće, i u odnosu prema drugima.³⁴

Nadovezujući se na rečeno, kršćanin iz činjenice postojanja prirodnih i naravnih zakona izvlači još jednu važnu spoznaju. Naime, tamo gdje postoji red, postoji i redatelj, začetnik reda. Gdje postoji zakon, mora postojati i zakonodavac. Filozofija nas uči da iza svake pojave stoji neki uzrok i da iza svih drugotnih uzroka uvijek stoji jedan prvi prauzrok. Postulat ljudskoga dostojanstva zahtijeva svoje posljednje utemeljenje, pa je time usmjeren na transcendenciju. Apsolutnost čudorednih dužnosti zahtijeva egzistenciju apsolutnoga temelja koji se u kršćanskoj filozofiji naziva Bogom. Kršćanska filozofija nas poučava da etika i moral zahtijeva Boga kao svoj posljednji temelj. Glavni razlog te postavke očituje se u ontološkom tumačenju Boga kao subzistentnoga bitka (*esse subsistens*) koji je temelj čitavoga reda bitka, pa onda i čitavoga reda vrijednosti.³⁵ Bog je, kao punina bitka, ujedno i u najvišem stupnju osoba. Kao osobno biće on utemeljuje čitav moralni poredak, jer je red vrijednosti moguć jedino u sferi osobnosti. Svi ostali izvori, subjektivnog ili objektivnog tipa, zapravo su samo odvojci jednog te istog vrela dobrote i ljubavi – Boga (Bezić, 1995., 55-78).

Iz svega toga može se zaključiti da postoje odredbe etičkoga reda koje su po svojoj prirodi objektivne, dakle univerzalne i nepromjenljive, jer vrijede za čovjeka ako je on čovjek pa se ne mogu, barem u svojem općenitom obliku, mijenjati ni određenim situacijama, ni određenim povijesnim epohama, iako i one ulaze u određenje ljudske naravi (Ivan-Pavao II., 1998., 45-81; 133-137).

ZAKLJUČAK

Sociobiologija je, doduše, pravilno uvidjela da se iz jednog posve čisto faktičkog programa evolucije nikada ne može konstruirati etično trebanje. Međutim, iz toga ne slijedi da ne postoji obligatornost moralne dužnosti, već da je spominjanje faktičkoga programa, zajedno sa sociobiologijom, pogrešno. Etički fenomen je takve naravi da ruši svaku rekonstrukciju koja dopušta objašnjenje samo onoga materijalno činjeničnoga. Problem etike nije teoretsko objašnjenje altruizma, već odgoj za pozornost prema dobru. Dakle, sociobiologiji ne uspjeva biološko objašnjenje etike. Sociobiologija se pokazuje u teoretskom samodokidanju, a na isti se način to događa u praktično-filozofskom shvaćanju dobra. Naime, do izražaja dolazi njezina neizobrazba.

BILJEŠKE

¹ Naprimjer, ako čovjek počini altruističko djelo čiji su korisnici njegova braća ili sestre, djeca ili unuci, a rizik da ga djelo može koštati života iznosi jedan naprama deset, onda bi to djelo, prema Haldaneovu mišljenju, pod uvjetom da korisnici ujediniju više od 10% gena altruista, moglo donijeti skupini, a samim tim i vrsti kao cjelini, selekcijsku prednost. (Brockman, 1987., 139)

² "Za jedne, to je jednostavno proučavanje socijalnog ponašanja životinja, od mrava do majmuna, sa stajališta suvremene evolucijske teorije. Za druge, to je ideološka konstrukcija stvorena da opravda rasnu nejednakost i podčinjenost žena. Za treće je pak pokušaj reforme i revitalizacije antropologije pomoću ubacivanja ideja iz biologije." (Maynard-Smith, 1997., 67).

³ Behaviorizam (engl. *Behaviour*=ponašanje, vladanje) jest metoda u psihologiji koja se temelji samo na objektivnom i eksperimentalnom proučavanju ponašanja (zanemarujući introspekciju) pojedinca u različitim okolnostima. Behaviorizam odbacuje svako metafizičko gledište u psihologiji, a psihologiju veže uz fiziologiju. Ponašanje životinja i ljudi promatra se na isti način, a temelji se na načelima refleksa koji se shvaćaju materijalistički i deterministički. (Mišić, 2000., 43)

⁴ K tomu, sociobiologija se služi spoznajama etiologije (tj. prirodne povijesti životinjskoga ponašanja), ekologije (tj. proučavanja odnosa među organizmima u njihovoj okolini), kao i genetike, antropologije i sociologije, pokušavajući izvesti opća načela bioloških svojstava svih društava. Navedeno proučavanje sintetizira se u sociobiologiji kao "hibridnoj disciplini".

⁵ U ovom svojem djelu Dawkins iznosi tezu "da smo mi, ljudi, i sve ostale životinje, strojevi što su ih stvorili geni. Naši su geni, slično uspješnim čikaškim gangsterima, u nekim slučajevima i po više milijuna godina, uspjeli opstati u jednom izrazito natjecateljskom svijetu. To nam daje pravo da od svojih gena očekujemo određena svojstva. Ja tvrdim da je glavno svojstvo koje treba očekivati od jednog uspješnog gena nemilosrdna sebičnost. Ova sebičnost gena obično potiče sebičnost u ponašanju pojedinog organizma". (Dawkins, 1979., 16-17). Tim Dawkinsovim djelom opširno se bavi, predstavlja i na njega se kritički osvrće Reinhard Löw (Löw, 1985., 45-76).

⁶ Mi kao strojevi za preživljavanje umiremo, ali geni ne umiru. Smrt na ljudska osoba je za gene samo usputna stanica na putu od generacije do generacije, a pritom oni sami ne stare. Ako sebi to objasnimo, možda ćemo lakše shvatiti dublji smisao izreke: "Kokoš je samo uspjeli pokušaj jaja da stvori novo jaje". Gen slijedi samo jedan "životni cilj", naime, sebe samoga reproducirati. Iz toga nužno slijedi, kako misli Dawkins, da bitna oznaka gena mora biti "bezobzirni egoizam". Jasno, tu je i njegova pripomena da geni nisu svjesni onoga što hoće. Oni ne znaju što čine. Jedino mi, ljudi, posjedujemo kvalitetu svijesti koja nam omogućuje razumijevanje ponašanja naših gena, što nam barem teoretski daje mogućnost da njihove strategije osujetimo (spriječimo). Ipak, prema Dawkinsovu mišljenju, ne možemo se izdignuti iznad činjenice da smo, u biti, samo stvorenja njihovog egoizma.

⁷ O tome Dawkins kaže: "Strojevi za opstanak počeli su kao pasivna prihvatilišta gena i osiguravali su genima tek nešto više od golih zidova koji bi ih štitili od kemijske ratne opreme njihovih suparnika i od pustošenja slučajnih molekularnih bombardiranja. U prvo vrijeme oni su se 'hranili' organskim molekulama kojih je bilo svuda po juhi. Tom lakom životu došao je kraj kada je iz juhe iskorištena sva organska hrana koja se stotinama godina sporo stvarala pod energetskim utjecajem Sunčeva zračenja. Veliki ogranak strojeva za op-

stanak, koji se danas naziva biljke, počeo je Sunčevu svjetlost neposredno sam koristiti, kako bi iz jednostavnih molekula izgradio složene, ostvarujući mnogo brže sintetičke procese kakvi su se odvijali u prvobitnoj juhi. Drugi ogranak, sad poznat pod nazivom životinje, 'otkrio' je kako iskoristiti trud biljaka – bilo tako što ih je jeo, bilo tako što je jeo druge životinje." (Dawkins, 1979., 68).

⁸ I opet je ovdje u dva navrata riječ o metaforičkom izražavanju. Kad Dawkins kaže da je taj stroj "sebičan", to se ne smije shvatiti u smislu težnje prema vlastitoj koristi. Relativna rečenica "... koja je tako programirana" ne podrazumijeva da je tu na djelu neki (božanski) programer imao svoju programsku svrhu. Naime, riječ je o programu koji je, po njegovu mišljenju, nastao prirodno i evolucijski, što znači da u tom nastajanju nitko drugi nije imao svojega utjecaja.

⁹ Prema sociobiološkom shvaćanju, altruizam se u evoluciji oblikovao na dva načina. Prvi je način *srodničke selekcije* ("Sippenselektion"): srodnici posjeduju zajedničke gene i što je srodstvo bliže, to je veća vjerojatnost da će svi posjedovati rijetke gene. Dakle, moralo bi služiti evolucijskom uspjehu jednoga gena ako se vodi briga o tome da se i drugi pojedinci, koji nose isti gen kao i njihovi srodnici, mogu razmnožavati. Altruistično ponašanje prema srodnicima isplati se u selekciji, jer oni dijele gene s "altruistom" i njegovo umnažanje služi umnažanju njegovih gena. Drugi način kako objasniti evoluciju altruističnoga ponašanja nalazimo u teoriji *recipročnoga altruizma* koji počiva na načelu uzajamnosti: Ako ja tebi danas nešto dobro učinim, i pritom utrošim vrijeme i energiju, sutra očekujem od tebe to isto.

¹⁰ Dawkins i Wilson navode slične, ponekad i iste primjere altruističnoga ponašanja u životinja.

¹¹ Sličan primjer je u nekih vrsta tropskih pčela koje napadaju ljude koji su se usudili prići njihovim naseobinama tako da iznimno čvrsto zariju svoja rila u korijen pramenova kose. Kada ih se napadnuti želi osloboditi snažnim četkanjem, njihova se tijela mogu otrgnuti od glave, a njihovi žalci i dalje ostaju zariveni u čovjekovoj glavi. Na djelu je altruistično žrtvovanje pojedinca za spas zajednice. Takvo "altruistično" ponašanje prisutno je i u mnogih vrsta insekata. Naprimjer, ranjeni radnici jedne vrste mrava *Solenopsis invicta* (slično je i s članovima vrste *Pogonomyrmex badius*) napuštaju gnijezdo i agresivni su u obrani gnijezda od svoje ostale braće. To ponašanje ne može biti selekcijski nebitno ponašanje, već je vjerojatno riječ o altruistima koji tako služe održavanju vrste.

¹² Tako, npr. mnoge ptice koje grade gnijezda na zemlji izvode, kada im se približi neka grabljivica poput lisice, takozvanu "igru radi odvlačenja pozornosti". Ptica-roditelj othrama iz gnijezda, opustivši jedno krilo kao da je slomljeno. Grabljivica, osjećajući lak plijen, biva odmamljena dalje od gnijezda u kojem su mladi. Odrasla ptica se na kraju prestaje pretvarati i odleti u zrak baš pred razjapljenim čeljustima lisice. Ta igra vjerojatno spašava život pticima, ali uz određenu opasnost za roditelja. O tim i drugim primjerima opširno pišu Wilson i Dawkins (Wilson, 1997., 76-79; Dawkins, 1979., 19-27).

¹³ Gen za altruistično ponašanje – znači bilo koji gen koji utječe na razvoj živčanoga sustava tako da postigne da ovaj bude sklon tomu da se ponaša altruistično.

¹⁴ Tu važnu ulogu ima molekularna analiza u kojoj se rodbinski odnosi mogu kvantitativno predočiti. Tako jednojajčani blizanci imaju identičnu genetsku opremu, pa time i stupanj srodstva 1 (kao što imaju i sve stanice jednoga organizma). Braća i sestre međusobno, kao i roditelji prema djeci i djeca prema roditeljima, imaju stupanj srodnosti od 1/2, djedovi i bake prema unuku, nećak prema stricu, polubratu ili polusestri imaju stupanj srodnosti od 1/4, rođak prvoga stupnja od 1/8, rođak trećega stupnja 1/128.

¹⁵ Dawkins se pita: "Da li će se majci uvijek isplatiti da podjednako postupa sa svom svojom djecom, ili ona može imati miljenike? Treba li obitelj djelovati kao jedinstvena suradnička cjelina, ili trebamo očekivati sebičnost i obmanjivanje čak i unutar obitelji? Hoće li članovi neke obitelji zajedno raditi da bi postigli isti optimum, ili se 'neće slagati' oko toga što je taj optimum." (Dawkins, 1979., 161).

¹⁶ "To drugim riječima znači da je njemu, da bi se izjednačio sa braćom, *potrebno* više roditeljskog ulaganja no što mu pripada. Majci se, ovisno o okolnostima, može isplatiti da odbije hraniti žgoljavka i da onaj dio roditeljskog ulaganja koji je njemu pripadao raspodijeli na njegovu braću i sestre, ili da ga sama pojede i iskoristi ga za pravljenje mlijeka. Krmače ponekad proždiru svoje prasice, no ne znam da li se posebno okomljuju na one žgoljave." (Dawkins, 1979., 165).

¹⁷ U tom smislu Dawkins kaže: "Premda možemo snažno željeti da je drugačije, opća ljubav i dobrobit vrste kao cjeline su pojmovi koji u evoluciji nemaju nikakva smisla." (Dawkins, 1979., 17). Za njega je "važno uočiti da su altruizam i sebičnost bihejvioralni, a ne subjektivno psihološki pojmovi...Moji pojmovi se odnose samo na to da li *djelovanje* (učinak) nekog ponašanja uvećava ili umanjuje šanse za opstanak navodnog altruista odnosno šanse za opstanak onoga na koga je takvo ponašanje usmjereno." (Dawkins, 1979., 19).

¹⁸ Dakle, analogno materijalnim genima, postoje nematerijalni, duhovni memi. Oboje su replikatori, ali bi se memi mogli puno efektivnije i brže umnažati, tako da bi i njihova evolucija bila neusporedivo brža.

¹⁹ Dakle, oponašanje je način razmnožavanja mema. Ali slično genima, svi se memi ne moraju uspješno razmnožavati. Neki su memi uspješniji od drugih. To je analogno prirodnom odabiranju. Općenito rečeno, uspješnosti nekog mema pridonose sljedeće osobine: dugovječnost, plodnost, uspješnost pri kopiranju (Dawkins, 1979., 247).

²⁰ Nakon ovoga citata Reinhard Löw shvaća zašto se mnogi biolozi, među kojima i svjetski poznati darvinisti kao što je Stephen Jay Gould, radije distanciraju od Dawkinsa u takvim svjetonazorskim pitanjima. Kao što je Haeckel, na temelju rezultata prirodoslovnih znanosti, želio odbaciti metafizičku potrebu Boga, tako Dawkins jednostavno odbacuje Boga, u čemu je jedini dokraja dosljedan. "Jer, dok među onima koji zastupaju evolucionističku sliku svijeta mnogi za Boga čine iznimku, dakle, usprkos svemu u njega vjeruju, ili drugi, koji upravo zbog toga u njega vjeruju, *jer* ta vjera ima (pruža) prednost u preživljavanju, Bog je za sociobiologiju – bio, ako se to jednom uvidjelo – jedna znanstveno objašnjiva prednost u preživljavanju. Dođuše, glupa masa će u njega i dalje vjerovati, kako to Wilson rezigni-

rano kaže u svojem djelu *On Human Nature*, tako da se, nažalost, religiju nikada neće moći iskorijeniti; ali, s teologijom kao znanosti o Bogu će sve biti u najboljem redu, točnije: ona će postati jednom od poddisciplina (pododsjeka) u okviru sociobiologije." (Löw, 1985., 55).

²¹ On smatra da je moguće očekivati kako će znanost otkriti izvor i značenje ljudskoga predstavljanja vrijednosti iz kojih bi proizlazili svi etički sudovi. Na taj se način želi etici dati novo, prirodoslovno utemeljenje.

²² Mnogi su Wilsonu predbacili da širi teoriju genetskoga determinizma koja ne predstavlja samo užasno pojednostavljivanje, već služi i kao opravdanje rasističkih i seksističkih predrasuda. Oni upućuju na primjere onih nacibiologa koji su opravdavali ubijanje Židova i drugih nearijevaca pozivajući se na rezultate empirijskih istraživanja. Kritičari mu prigovaraju da se i danas njegova sociobiologija rabi među neofašističkim skupinama, i u Europi i u čitavu svijetu, kao dobrodošla znanstvena legitimacija za njihovu ideologiju.

²³ O tome Arnold Gehlen kaže: "*Mogućnost sputavanja* porivnog života, njegova zaposjednutost *slikama* i 'odgodivost' ili *plastičnost* razne su strane istoga stanja stvari, a u običnom govoru 'dušom' nazivamo ponajprije sloj poriva koji se javljaju u slikama i predodžbama, svjesnih potreba i orijentiranih interesa. Samo u tom hijatusu mogu potrebe i djelovanja biti neprekidno jedni na druge orijentirani itd." (Gehlen, 1974., 55).

²⁴ Čine koje čovjek čini svojevoljno, kad zna što čini i želi to što čini nazivamo *actus humanus* (ljudski čin). To su čini koje čovjek izvršava ako je čovjek, tj. to je specifično ljudski čin. Onaj koji djeluje svjestan je da je on djelatni uzrok svojih čina, da ih samo on može izvršiti – je čovjek. Takvi slobodni i svjesni čini predstavljaju pravi predmet etike.

²⁵ Sloboda, pozitivno shvaćena, znači ponajprije samoodređenje, a tako slobodan u našem svijetu može biti jedino čovjek. Iako se on, kao tjelesno živo biće pokorava biološkim zakonitostima, ipak se njegovo djelovanje ne može uvijek protumačiti samo tim prirodnim zakonitostima. Čovjeka u njegovu djelovanju, istina, ravnaju i određuju biološki, psihološki i sociološki zakoni, ali on je ipak, kao *umno* biće, otvoren za svijet kao takav. Um ovdje shvaćamo kao sposobnost razumijevanja odnosa kao takvih, a time i njihova relativiziranja i nadilaženja. U tome se i sastoji temelj ljudske slobode. U konačnici, to je sposobnost biranja između različitih motivacija, sposobnost kritičkog ispitivanja svakog određenog cilja, kada se promatra s različitih gledišta, bez nužnog usmjeravanja na samo jedan cilj.

²⁶ Inače bismo ljudsko djelovanje snizili na nedeterminirano fizičko gibanje, tj. na nešto infraracionalno.

²⁷ Prema mišljenju Tome Akvinskoga mjerilo moralnosti je pravilan um (*ratio recta*). Ljudski um pravilan je onda kad ga određuju načela naravnoga zakona, tj. kad djeluje prema svojem unutarnjem zakonu, dakle, upravo ako je um. Drugim riječima, um će pravilno suditi kad bude sudio racionalno, a ne iracionalno.

²⁸ To i jest razlog zbog kojega oni koji su bezumni, maloumni i nerazumni ne mogu biti ćudoredno odgovorni za svoja loša djela.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 11 (2002),
BR. 6 (62),
STR. 929-952

KEŠINA, I.:
SOCIOBIOLOGIJA...

²⁹ Protiv ovoga će A. Knapp navesti primjere genetski uvjetovane sklonosti čovjeka za koje ne vrijede nikakva korespondirajuća prava. Inače bi se moralo dati pravo piromanu za podmetnute požare i, isto tako, kleptomanu za krađu.

³⁰ Naravni zakon (*lex naturalis*) je zapovijed i propis pravilnoga uma ako izriče naravnu sklonost racionalne naravi prema dužnom činu ili cilju. Tomistička tradicija taj zakon opisuje kao naravno svjetlo uma u kojem razlikujemo ono što je dobro od onoga što je zlo, a to svjetlo je odsjev božanskoga svjetla u nama, pa se za naravni zakon može reći da je on participacija vječnoga zakona u racionalnom stvoru. Zato se smatra da je naravni zakon tako nepromjenljiv kao što je nepromjenljiva ljudska narav.

³¹ Teža je ipak primjena tog načela na praktično djelovanje, jer je potrebno odrediti što je konkretno dobro, a što zlo.

³² Nepromjenljiv je u svojoj biti jer izvire iz same prirode, ali se može izraziti raznim oblicima i riječima prema konkretnim potrebama trenutka i društva.

³³ Tako, npr., zato što i tijelo bitno pripada čovjeku, on se snagom svoje naravi ne smije sam ubiti ili osakatiti; mora nastojati živjeti dostojno čovjeka, mora razvijati svoje sposobnosti, podređujući niže višima itd.

³⁴ Čovjek kao duševno biće ne nalazi potpuno ispunjenje samo u sebi. Budući da je društveno biće i posjeduje društvenu narav, potrebni su mu drugi za njegovo osobno usavršavanje. Socijalna etika od čovjeka zahtijeva da ljubi i poštuje druge osobe. Isto tako je i pravda zahtjev socijalne ljudske naravi. Ljubav prema drugome tek je onda pravilna kad uključuje pravdu.

³⁵ Kao subzistentni bitak Bog je, po svojoj biti, izvor i uzor svih savršenstava. Budući da je čovjek racionalno biće, on participira u savršenstvu koje se u Bogu nalazi na eminentan način.

LITERATURA

- Bezić, Ž. (1995.), *Etika i život*, Đakovo, U pravi trenutak.
- Brockmann, J. (1987.), *Die Geburt der Zukunft*, München, Scherz.
- Darwin, Ch. (1982.), *Die Abstammung des Menschen*, Stuttgart, Kröner.
- Dawkins, R. (1979.), *Sebični gen*, Beograd, Vuk Karadžić.
- Gehlen, A. (1974.), *Čovjek. Njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Ivan Pavao II. (1998.), *Veritatis Splendor. Sjaj istine. Enciklika o nekim temeljnim pitanjima moralnog naučavanja Crkve*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Kant, I. (1990.), *Kritika praktičnog uma*, Zagreb, Naprijed.
- Knapp, A. (1995.), "Gut und Böse" im Spannungsfeld von Naturwissenschaft und Theologie, *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 41 (4): 9-27.
- Lorenz, K. (1983.), *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München, Zürich, Piper Verlag.
- Lorenz, K. (1985.), *Das sogenannte Böse. Zur naturgeschichte der Aggression*, München, Piper Verlag.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 11 (2002),
BR. 6 (62),
STR. 929-952

KEŠINA, I.:
SOCIOBIOLOGIJA...

Löw, R. (1985.), *Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral*, München, C. Bertelsmann.

Maynard-Smith, J. (1997.), Rođenje sociobiologije. U: D. Polšek (ur.), *Sociobiologija* (str. 67-74), Zagreb, Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo.

Mišić, A. (2000.), *Rječnik filozofskih pojmova*, Split, Verbum.

Polšek, D. (1997.), Genetika društvenog ponašanja. Od agresivnosti do altruizma. U: D. Polšek (ur.), *Sociobiologija* (str. 9-19), Zagreb, Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo.

Scheler, M. (1960.), *Položaj čovjeka u kozmosu. Čovjek i povijest*, Sarajevo, Veselin Masleša.

Vogel, Ch. (1989.), *Vom Töten zum Mord. Das wirkliche Böse in der Evolutionsgeschichte*, München, Hanser.

Wilson, E. O. (1975.), *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge/Mass. Belknap Press.

Wilson, E. O. (1997.), Čemu sociobiologija?, U: D. Polšek (ur.), *Sociobiologija* (str. 75-87), Zagreb, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociobiološko društvo.

Sociobiology and the "Selfish Gene". Morality and Ethics from the Viewpoint of Contemporary Biology

Ivan KEŠINA
Catholic Faculty of Theology, Split

Sociobiology, the recent variant of researching behaviour on an evolutionary-theoretical basis, has set itself the task to explore these evolutionary foundations of human morality. The starting point of sociobiology is the phenomenon of human altruism. From the evolutionary-theoretical perspective altruist behaviour can originate and survive if it contributes to the further transmission of genes encoding this behaviour. The main authors of sociobiology, E.O. Wilson and R. Dawkins are trying to "biologise" ethics. They want not only to explain the biological functions of ethics, but also to attach ethics completely to biology and with the help of the theory of evolution give ethics a new natural-science foundation. Sociobiologists draw on the fact that the ability of ethical behaviour has manifested itself as evolutionary adaptable, therefore useful. Morality is a refined trick of the genes, which grant people what is required of it, in other words, to effectively reproduce. Radical naturalism, as represented by sociobiologists, no longer recognises any values, because good and evil are only the result of human imagination. All that is supposedly moral is ultimately a function of gene-egoistical strategies. The author of this article criticises the fundamental ideas of the sociobiological

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 11 (2002),
BR. 6 (62),
STR. 929-952

KEŠINA, I.:
SOCIOBIOLOGIJA...

approach to the phenomenon of morality. Sociobiology does not understand at all what the "ethical phenomenon" is, nor that its "interpretation of morality and ethics" is merely an interpretation of its own understanding (better: misunderstanding) of morality and ethics. Sociobiology's demand for its truthfulness is the abolition of its very self. In its own interpretation it cannot be truthful, but only represents a scientifically-coloured expression of both paradoxical and radical theoretical nihilism. The ethical phenomenon is such in nature that it destroys any reconstruction allowing only the interpretation of the material and factual. The problem of ethics is not the theoretical explanation of altruism, but the nurturing of attention towards good. As sociobiology manifests itself in theoretical self-abolishment, the same thing happens in the practical-philosophical understanding of good.

Soziobiologie und das "egoistische Gen". Moral und Ethik aus der Sicht der modernen Biologie

Ivan KEŠINA
Katholisch-Theologische Fakultät, Split

Die Soziobiologie, eine rezente Variante der Verhaltensforschung auf evolutionstheoretischer Grundlage, hat es sich zur Aufgabe gemacht, diese evolutiven Grundlagen der menschlichen Moral zu erforschen. Ausgangspunkt für die Soziobiologie ist das Phänomen des Altruismus. Das uneigennützig Verhalten kann aus evolutionstheoretischer Perspektive nur entstanden sein und sich erhalten haben, wenn es zur Weitergabe der Gene beiträgt, die dieses Verhalten codieren. Die Hauptautoren der Soziobiologie, E. O. Wilson und R. Dawkins, versuchen die Ethik zu "biologisieren". Sie wollen nicht nur die biologische Funktion der Ethik erklären; sie wollen die Ethik ganz der Biologie eingliedern und mit Hilfe der Evolutionstheorie der Ethik eine neue, naturwissenschaftliche Grundlage geben. Sie gehen davon aus, dass sich die Fähigkeit zu ethischem Handeln als evolutiv vorteilhaft, als adaptiv erwiesen hat. Moral ist letztlich ein raffinierter Trick der Gene, den Menschen tun zu lassen, was sie von ihm wollen, nämlich sie effektiv zu reproduzieren. Der radikale Naturalismus, wie ihn Wilson und Dawkins vertreten, kennt letztlich keine Werte mehr, weil Gut und Böse nur die Fiktionen des Menschen sind. Alles angeblich Moralische steht letztlich im Dienst gen-egoistischer Strategien. Der Verfasser dieses Beitrags kritisiert die Grundidee des soziobiologischen Zugangs zum Phänomen der Sittlichkeit. Die Soziobiologie hat gar nicht begriffen, was das "ethische Phänomen" darstellt und dass ihre "Erklärung von Moral und

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 11 (2002),
BR. 6 (62),
STR. 929-952

KEŠINA, I.:
SOCIOBIOLOGIJA...

Ethik" somit nur die Erklärung ihres eigenen Verständnisses (besser: Unverständnisses) von Moral und Ethik ist. Der Wahrheitsanspruch der Soziobiologie hebt sich selbst auf. Sie kann in ihrem eigenen Verständnis nicht wahr sein, sondern sie ist nur der wissenschaftlich angestrichene Ausdruck eines ebenso paradoxen wie radikalen theoretischen Nihilismus. Das ethische Phänomen ist ein solches, das jede Rekonstruktion sprengt, welche nur das materiell Faktische als Erklärung zulässt. Das Problem der Ethik ist nicht die theoretische Erklärung des Altruismus, sondern die Erziehung zur Aufmerksamkeit für das Gute. Wie in der theoretischen Selbstaufhebung zeigt sie dasselbe auch in der praktisch-philosophischen Auffassung des Guten.